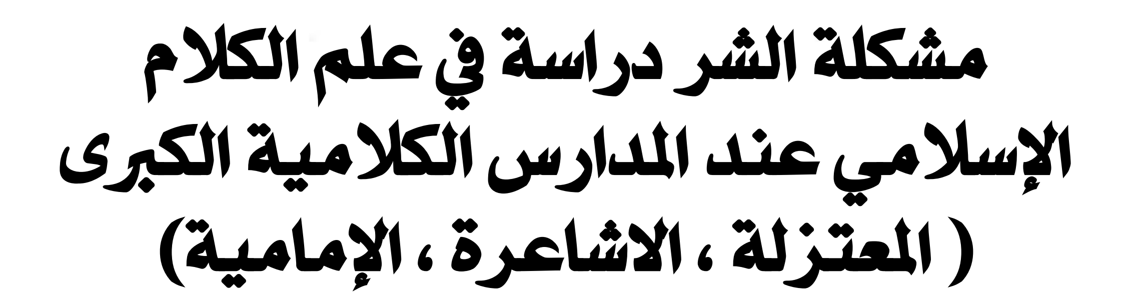


مشكلة الشر دراسة في علم الكلام الإسلامي عند المدارس الكلامية الكبرى (المعتزلة ، الاشاعرة ، الإمامية)

م.د. جاسم حسن هاشم الموسوي

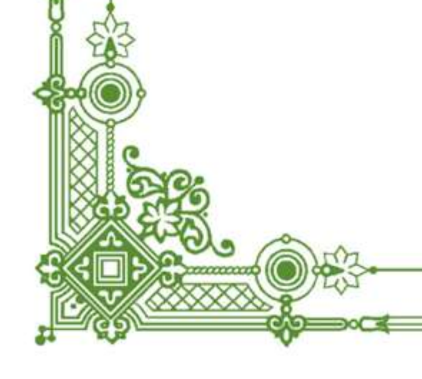
دكتوراه فلسفة في علوم القرآن / التخصص الدقيق : عقيدة

جامعة المصطفى الأمين الأهلية/ كلية الفقه

jasim.hasan@mau.edu.iq

The problem of evil is a study in Islamic theology of the major theological schools :Mu'tazila, Ash'ari, Imamia

AL- MUSAWI JASIM HASAN HASHIM



المستخلص:

تُعَدُّ مشكلة الشر من المسائل الكلامية ذات الصلة بوجود الله، وصفاته، وعدله، تناولها المتكلمون الإسلاميون ، مثلما تناولها الفلاسفة من قبل ، إلا أن الأساس الذي أعتمده المتكلمون في تناول هذه المشكلة هو الأساس الأخلاقي ، وألحقوا هذه المسألة بمسائل العدل الإلهي ، لا سيما بحث الحسن والقبح العقليين، وبحث الإرادة الإنسانية، وتنوع المنهج الكلامي أدى إلى تنوع الإجابة، فجاءت الإجابات تبعا لطبيعة المنهج ، فالمعتزلة عالجت مشكلة الشر الأخلاقي، بالقول بحرية الإرادة الإنسانية، وأما الشر الطبيعي فهو شرٌ مجازي ،. والأشاعرة ذهبوا إلى أن الشر أمرُ وجودي تعلقت القدرة الإلهية به، خلقاً وإيجاداً . والإمامية أتفقت مع المعتزلة بحرية الإرادة الإنسانية كمعالجة للشر الأخلاقي، إلا أنها اختلفت معها في بيان الإرادة الإنسانية، ، أما الشر الطبيعي ذهبت الإمامية إلى واقعيته، وعالجته بالقول بالتعويض والاستحقاق.

الكلمات المفتاحية : المعتزلة ،الأشاعرة ،الإمامية

Abstract:

The problem of evil is considered one of the rhetorical issues related to the existence of God, his attributes, and his justice, which Islamic speakers have dealt with, just as philosophers have dealt with it before. However, the basis that the speakers adopted in dealing with this problem is the moral basis, and they attached this issue to issues of divine justice, especially the study of al-Hasan. The rational ugliness, the research of the human will, and the diversity of the verbal approach led to the diversity of the answer, so the answers came according to the nature of the approach. The Ash'ari held that evil is an existential matter that divine power relates to, in creation and creation. The Imamate agreed with the Mu'tazila in the freedom of the human will as a treatment of moral evil, but it disagreed with it in the statement of the human will, the natural evil the Imamate went to its realism, and treated it by saying compensation and merit.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على عبده المصطفى(محمد) وعلى آل بيته الطيبين الطاهرين وعلى صحبه المنتجبين لم تطرح مشكلة الشر بشكل مستقل في المباحث الكلامية عند جميع متكلمي الاسلام على اختلاف مذاهبهم الكلامية ، وإنما عُدَّت مسألة تابعة لمسائل العدل الإلهي، لا سيما مسألة الحسن والقبح العقليين.فالشر ، والظلم، والضرر ، والفساد، والعبث، مفاهيم تندرج في البحث الكلامي تحت عنوان باب القبح، ولم نلحظ عند المتكلمين تقسيمات للشر ، فقد اعتبروا الشر حقيقة واحدة ، ولم يفرقوا بين ما كان منه في الطبيعة ، وما كان منه في الحياة الإجتماعية، فقد نظروا الى الشر باعتباره نوعاً واحداً ؛ لأن له نسبة واحدة الى الله من حيث هو فاعل له أو محاسب عليه.لقد كان الأساس الذي اعتمد عليه المتكلمون في تعريف الشر أساسا أخلاقيا محضا استمدوه من نظريتهم في الفعل الإنساني.من هنا سنتعرض آراء المتكلمين لثلاث مدارس كبرى أو مذاهب كلامية مهمة في الفكر الإسلامي.أولا: المعتزلة .ثانيا : الاشاعرة.ثالثا: الإمامية .

المطلب الأول: الشر عند المعتزلة[١].

يُعَدُ العدل الإلهى من أصول المعتزلة الخمسة، و لعله يشكل أهم أصولهم، من حيث تسمية أنفسهم الفرقة العدلية، و من حيث إنهم يقدمونه أحياناً على التوحيد– أول أصولهم– فيتسمون بأهل العدل و التوحيد[٢]، للمعتزلة أصول يتمايزون بها عن سائر الفرق، ذكرها الخياط المعتزلي :" وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال ، حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإذا كملت في الإنسان هذه الخصال الخمس ، فهو معتزلي"[٣]. وقال ابن الملطي: "وهذه الأصول الخمسة ملجأهم، وأصل مذهبهم، مع اختلافهم في الفروع ، وهم يتوالون ويعادون عليها ، ويردون الفروع بها"[٤].

أسس المعتزلة لقواعد مترتبة على أصولهم الخمسة ، لاسيما في مسألة العدل الإلهي منها : قاعدة الحسن والقبح العقليين، والقول بالعناية الإلهية، والقول بالصلاح والأصلح، و القول بأن افعال الله معللة بالغايات، وغيرها من المسائل الكلامية ذات العلاقة بالعدل الإلهي.

وتعتبر مسألة الحسن والقبح العقليين من أهم المسائل التي تأسس عليها الفكر الإعتزالي ، فالمعتزلة ترى أن المعرفة العقلية سابقة على المعرفة الشرعية، وأن الحسن والقبح من الصفات الذاتية في الأشياء، ومن شأن العقل أن يكتشفها ، ويدرك ما فيها من وجوه الحسن والقبح، ودور الشرع هو الكشف عنها والإخبار عن ذلك فالعدل ، والامانة، حسنة عقلا، والظلم ، والخيانة قبيحة عقلا. والحسن والقبح فيها معروفة بالعقل قبل ورود الشرع، ووظيفة الشرع إزاء هذه الامور هي الدلالة على موضع الخفاء فيها والغامض منها، فيوجب الشرع ما حكم العقل بحسنه ، ويحظر ما حكم العقل بقبحه، فالشرع لا يؤثر في الأفعال بالحسن أو القبح. فإذا أمر الشرع بالفعل فليس معنى ذلك أن الفعل



صار حسنا بالأمر ، بل إنما صار واجبا شرعا بالأمر الشرعي ؛لأنه حسنا في العقل أولا، فحسن الفعل علة في إيجاب الشرع له، وإيجاب الشرع له بالأمر به دليل على حسنه، لأن كل واجب شرعا لابد أن يكون حسنا في نفسه أولا(٥) . وجعلوا الحسن والقبح في الأشياء معياراً للأعمال البشرية ، كذلك هو معياراً، ومقياساً لأفعال الله سبحانه، وشكلت هذه المسألة الأساس الأخلاقي في المستوى الإلهي ، وقالوا إنَّ العدل بذاته حسن ، والظلم بذاته قبيح، ولما كان الله سبحانه عقلا غير متناه، وهو الذي أفاض نعمة العقل على مخلوقاته، فهو إذن لا يترك عملا يحكم العقل بحسنه، ولا يفعل عملا يحكم العقل بقبحه(٦)..

قسم المعتزلة الحسن إلى قسمين:

١- حسن عقلي يستطيع العقل أن يستقل بإدراكه، وإن لم يرد بذلك شرع، أو ينزل فيه وحي ككحكم العقل بحسن الصدق والامانة.

٢- حسن شرعي لا مجال للعقل في الكشف عن وجه حسنه، كحسن الصيام آخر يوم من رمضان، وقبح صيام أول يوم من شوال .

والقبح كذلك ينقسم إلى قسمين:

١. قبح عقلي يستقل العقل بإدراكه، كحكم العقل بقبح الظلم، والجهل، والخيانة والكذب.

٢. قبح شرعي لا يستطيع العقل منفردا بإدراكه، كقبح الصيام في العيدين(٧).

بحث المعتزلة مفهوم الشر تحت عنوان القبح أو الضرر، قال القاضي عبد الجبار :" الخير عندنا النفع الحسن ، والشر هو الضرر القبيح "(٨). فالخير هو الفعل النافع بشرط ان يكون حسنا ، والشر هو الفعل الضار بشرط أن يكون قبيحا. بمعنى أن وصف فعل ما بأنه خير أو شر ، يقوم على أمرين : الأول اعتبار غاية الفعل، والثاني: أن تكون هذه الغاية في إطار قيمتي الحسن والقبح(٩)وهذا التعريف مبني على قولهم بالحسن والقبح العقليين ، فالفعل إذا حقق نفعا لصاحبه ولم يكن حسنا في نفسه فلا يسمى خيرا ، وكذلك الشر ليس بمعنى الضرر، فكل ضرر لا يُعَدُ شرا إلا إذا كان قبيحا. فالضرر لا يكون كله قبيحا ومن ثَّم شرا، وإنما يقبح إذا ولد ألما وغما ، أو ولد ما يؤدي إليهما من غير أن يعقب نفعا يوفي عليهما، أما إذا ولد نفعا مؤجلا يضاهيه، أو يوفي عليه فإنه يكون خيرا نافعا.وبهذا تخرج جملة من الأضرار، والآلام من دائرة ما أسماه الضرر القبيح، فالمعاصي أضرار من حيث تؤدي إلى العقاب، وإن كانت تحقق لفاعلها بعض الملاذ العاجلة. و إطعام الطعام اللذيذ المسموم شرا من حيث يؤدي إلى الهلاك، فالأضرار بعضها نافع ، وبعضها ضار، لذا يوصف بعضها بأنه خير، وبعضها الآخر بأنه شر، ولا يوصف بالشر، والفساد كل من كان منها ضرر في العاقبة" فالعقاب الآخروي ليس بشر، وفساد، وإن سبب ضرراً وألماً؛ لأنه عدل مستحق(١٠). فالقاعدة التي أسسها المعتزلة بناءا على ما تقدم(كل ضرر إذا كان – مع كونه ضررا- حسنا خرج من قسمي الشر والفساد). فإذا كان ضرراً محضاً امتنعت تسميته بأنه خير وبناءً على ذلك لا يجوز وصف الآفات التي تلحق الأبدان، والأموال، والزروع بأنها شر وفساد إلا على وجه المجاز(١١).والنتيجة التي ذهب إليها المعتزلة، أن الافعال ثلاثة بحسب ما توصف به من خير أو شر :

١- فعل خير هو نفع حسن.

٢- فعل خير هو ضرر حسن، كالأمراض، والفقر، والمصيبة، وإقامة الحدود، فليس هذا شرا إلا في المجاز.

٣- فعل شر "وهو ضرر قبيح" ، كالكفر ، فإنه قبيح في ذاته ، مهلك صاحبه في عاقبة أمره(١٢).

الشر الأخلاقي والطبيعي:

لم يقسم المعتزلة الشر الى شر أخلاقي، وشر طبيعي ، لكنهم فيما يتعلق بالشر الأخلاقي-ما يصدر عن الإنسان من معاصي من قتل، وسرقة، وكفر، وغيرها، مما يكون الفاعل فيه الإنسان- تحدثوا عن أفعال الإنسان، وكيفية صدورها ، فذهبوا إلى حرية الإرادة الإنسانية وأن الإنسان حر مختار ، وأنَّ أفعال العباد مخلوقة من جهتهم لا من الله تعالى، وأنَّ الله سبحانه إنّما هو الخالق لهم، وللقدرة التي اعطاهم، وفوض الأمر إليهم. وهذا ما يسمى بالتفويض المعتزلي. يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت ٤١٥هـ): " اتفق أهل العدل على أنَّ أفعال العباد من تصرفهم، وقيامهم، وقعودهم، حادثة من جهتهم، وأنَّ الله (عز وجل) أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها، ولا محدث سواهم"(١٣). وقال أيضًا: "إنَّ أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، وأنَّهم المحدثون لها" (١٤). والذي ألجأ المعتزلة إلى ذلك، هو اعتقادهم أن نفي قدرة العبد، وترجيح جانب قدرة الله سبحانه يلزم الجبر، وانتساب القبائح إلى الله سبحانه، يقول القاضي عبد الجبار: "من قال أنَّ الله سبحانه خالقها (أفعال العباد)ومحدثها، فقد عظم خطؤه، وأحالوا حدوث فاعلين"(١٥) ؛ لأنه يستحيل أن يكون فعل واحد مقدوراً لقادرين وصادراً عن فاعلين. وأيضا لو كانت أفعال الإنسان مخلوقة لله تعالى لبطل التكليف، ولكان



الأمر والنهي ، والثواب والعقاب باطلاً وظلماً لا يليق بالله تعالى، كما أنهم وجدوا أن من بين أفعال الإنســـان ما هو شـــر وقبيح، كالقتل، والظلم، والزنا، وغيرها ، فلو كانت هذه الأفعال مخلوقة لله تعالى، لكان الله سـبحانه فاعلا لهذه الشـرور والآثام . وهذا يتنافى مع ما ثبت لله تعالى من كونه كاملا منزها عن فعل ما هو قبيح أو شر. استند المعتزلة في ذلك إلى صفة العدل الإلهي التي تتطلب ألا يحاسب الله أحداً إلا على أفعاله من خير، أو شر، ولا مجال لحساب أو تكليف في ظل الجبر لقوله تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ تُجۡزَىٰ كُلُّ نَفۡسِۭ بِمَا كَسَبَتۡۚ لَا ظُلۡمَ ٱلۡيَوۡمَۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلۡحِسَابِ﴾(١٦) وقوله تعالى: ﴿وَمَا ظَلَمۡنَٰهُمۡ وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ يَظۡلِمُونَ﴾(١٧)، وهذا يعني أن الله لم يقدر العباد منذ الأزل ، بل إنَّ عباد الله مختارون وأحرار في إرادتهم دون تدخل إلهي ، فالإنسان حر في الاختيار بين الإيمان والكفر. وهو المسؤول أمام تصرفاته. فكل ما وقع في العالم من الكفر، والفسق، والعصـيان لا يريدها الله ؛ لأنه لم يأمر بها﴿قُلۡ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأۡمُرُ بِٱلۡفَحۡشَآءِۖ ﴾(١٨)﴿وَلَا يَرۡضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلۡكُفۡرَۖ ﴾(١٩) ، وكل المعاصـي، وألوان الكفر، يكون من العبد، وصـنعه، وإرادته، وليس من صـنع الله ، ولا بإرادته ، والإنسـان يعتبر مسـؤولاً عنها، مسؤولية كاملة.استدل المعتزلة على ذلك. بقوله تعالى: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنۡ حَسَنَةٖ فَمِنَ ٱللَّهِۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٖ فَمِن نَّفۡسِكَۚ ﴾(٢٠) ، فالحسنة من الله خلقاً، وقضـاءاً ، والسيئة من العبد خلقاً وقضـاء.لقد ساوى المعتزلة بين الإرادة الإلهية والأمر، وبين الإرادة والقضـاء، فكل ما أمر الله به، فقد قضــاه واراده، وكل ما نهى عنه فليس بقضـــاء الله ولا بإرادته(٢١)...... فالله قضـــى الطاعة إذا أمر بها، ولم يقض الكفر والفســوق والفجور ؛ لأنه لم يأمر بها. فالإرادة عندهم صـفة تخصـيص وليسـت صـفة تأثير وإيجاد، فهي لا تؤثر في الشـيء إيجادا، وإعداما، فلا يمتنع عندهم أن الله يريد ما لا يفعله العبد لسـوء اختياره له، كما لا يمتنع عندهم ألا يقع مراد الله منهم ؛ لأنَّ الإرادة ليسـت موجبة للفعل وليس في ذلك تعجيز أو قهر لله سبحانه(٢٢).من هنا رد المعتزلة القاعدة التي تقول(ما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن)؛ لأنَّ الله شاء وأمر بالإيمان ولم يقع من الكافر ووقع منه في الأرض كثير من الكفر والمعاصـي، والله لم يشـاء ذلك ولم يريده ولا أمر به. وعليه فالشر عند المعتزلة فعل مخصوص يفعله المكلف على خلاف ما ينبغي له فيكون مهلكا له في الدنيا أو في الآخرة.

الشر الطبيعي: ويقصد به الآلام والأسقام، والكوارث الطبيعية التي يكون فاعلها غير الإنسان .اعتبر المعتزلة هذا النوع من الشرور شراً مجازاً، قال ابو علي الجبائي:" إن الأمراض والأسقام ليست بشر في الحقيقة وإنما هي شر في المجاز"؛ لأنه الشر فعل يتضـمن معنيي الضــرر والقبيح . والله منزه عنهما ، فهو لا يفعل القبيح ولا يريده لأن فعل القبيح وإرادته كلاهما قبيح ومظهر من مظاهر النقص، والله عالم بقبح القبيح مستغني عنه بريء من كل نقص، واذا كان الله لا يريد القبيح، ولا يفعله، فليس يجوز أن يصدر منه أي شيء قبيح، وإذا أضيف الشـــر إلى الله فهو على ســبيل المجاز لا الحقيقة، وإن كان ظاهرها يبدو وكأنه شـــر(٢٣). قال الأشـــعري:" إن جميع المعتزلة إلا عباد بن سليمان(ت٢٥٠هـ) يقرون بأن الله خلق الشر الذي هو المرض والسيئات التي هي عقوبات ، لكنهم اعتبروها شرورا وسيئات على المجاز(٢٤) ".يقول الخياط المعتزلي: "فأما ما يفعله الله من القحط والجدب وهلاك الزرع فإنما ذلك فســـاد وشـــر على المجاز لا في التحقيق بل هو في الحقيقة صـلاح وخير.....والشر في الحقيقة في المعاصـي الموصـلة إلى عذاب الله، وأما الأمراض والأسقام فشر على مجاز الكلام"(٢٥).وهذا الأمر مبني على القاعدة العقلية الأخرى وهي : أنَّ أفعال الله معللة بالغايات ، وأنها تصــدر وفق الحكمة ، وهي ســارية في أفعاله تعالى، وأفعاله تعالى لا تكون إلا حسنة محمودة لاستحالة العبث والقبح عليه، فالمحن والمصائب تقع بقضاء الله خلقا وإيجادا لا دخل لقدرة العبد في تحصيلها ولا يصـح تسميتها شرا حتى إن أصـاب الإنسان منها ضـررا؛ لما فيها من حكمة لله تعالى ومصـلحة للعبد مقصـودة فلا يصـح أن تسمى شرا بل هي خير وصلاح ، وإذا كان يطلق عليها شرا فذلك من قبيل التجوز في الاستعمال.والقول بمجازية الشر الطبيعي لا يمنع من عدّ مثل هذه الآلام شــرورا وإن اختلفت التســميات ، من هنا لجأ المعتزلة إلى القول بوجوب العوض ، لإخراج فعل الله عن العبثية والظلم . ذهب ابو علي الجبائي الى أن ما يصــيب العبد من آلام وأســقام فهو حســن. والعلة في حســنه هي وجوب العوض عليها(٢٦). ذلك أن الله سبحانه يعوض العبد في يوم القيامة على ما ناله من آلام وأسقام. وما يقترن بهذه الآلام والأسقام من ضرر بدني أو نفسي لا يجعلها قبيحة إذ الألم، يقبح من حيث كان ظلما وعبثا لا من حيث كان ضررا (٢٧) . وعليه فلا يجوز أن تتجرد هذه الآلام عن عوض، إذ أنها لو تجردت عن عوض لكان الباري سبحانه ظالما بإنزاله بعبده مثل هذه الآلام والأسقام. ولما كان الظلم والعبث منفيين عنه تعالى وجب عليه أن يعوض العبد عن هذه الآلام والأسقام. وهذا ما ذهب إليه القاضـي عبد الجبار المعتزلي، من أن الآلام قد تنزل بالمكلف وبغيره، فإذا نزلت بالمكلف ، فلا بد من الاعتبار والعوض ، والاعتبار يخرجها عن كونها عبثا والعوض يخرجها عن أن تكون ظلما، وإذا نزلت بغير المكلف فلا بد فيها من الاعواض ما يوفى عليها حتى تخرج عن كونها ظلما ، ولابد أن يكون فيها اعتبار ولطف بالمكلفين لتخرج عن كونها عبثا، فالله لا يبيح ذبح البهائم لمجرد العوض فقط، وإنما لابد أن يجتمع اللطف والاعتبار مع العوض(٢٨).



في المحصلة النهائية فإن هذه الشرور خير لما تؤدي إليه من العوض، فالمرض، والبلاء غير المستحق يُعَدُ لطفا وصلاحا لما فيه من حسن العوض، والغموم والمصائب إن كانت من فعل الله وبأمره فهي لطف إن لم تكن عقوبة، وإن لم تكن بأمره فلابد فيها من العوض، ووجوب العوض عند المعتزلة مبني على عدل الله ، فالله عادل في فعله لا يظلم فإذا آلم أو أمرض أو أمر بما فيه ألم من ذبح حيوان ، فإن العدل يقضي بوجوب العوض عليه لها، ووجوب العوض لإخراج هذه الأفعال عن كونها ظلما أو عبثا.

المطلب الثاني : مشكلة الشر عند الاشاعرة(٢٩) :

وقفت الاشاعرة بالضد من المعتزلة في كل ما اعتقدت به المعتزلة من عقائد ومن تلك العقائد ، ما ذهبت المعتزلة إليه من القول بمجازية الشر ، فالاشاعرة، ذهبت إلى القول بأن الشر والخير كلاهما من الله، وأنهما أمران وجوديان، وأن الشر لا يخرج عن القضاء الأزلي، ولو كان الشر خارجا عن القضاء الأزلي لكان معنى هذا أن الله عاجز لا يستطيع أن يدفع وجود الشر من ملكه. وهذا الأمر له مقدماته الكلامية التي تتقاطع مع المقدمات الكلامية عند المعتزلة منها، نفي القول بالحسن والقبح العقليين ، و نفي كون أفعال الله معللة بالغايات ، و نفي القول بالصلاح والأصلح ، ونفي حرية الإرادة الإنسانية والقول بنظرية الكسب، وغيرها من المسائل المرتبطة بالعدل الإلهي .في مسألة الحسن والقبح العقليين ، ذهبت الاشاعرة إلى أنَّ الحسن والقبح ليسا من الصفات الذاتية في الفعل ، كما تقول المعتزلة، وإنما يرجع إلى أمور خارجية عنه. ، بل ترجع إلى الفاعل ككونه رباً وإلهاً، فتكون أفعاله كلها حسنة، وأحيانا ترجع إلى أمور تتعلق بالإنسان مثل كونه مربوباً مأموراً منهياً(٣٠)، والعقل لا يدل على حسن شيء ولا قبحه. يقول ابو الحسن الأشعري :" السفيه إنما كان سفيها لما أراد السفه ؛لأنه منهي عن ذلك؛ ولأنه تحت شريعة من هو فوقه، ومن يحد له الحدود، ويرسم له الرسوم، فلما آلى إلى ما نهي عنه، كان سفيها"(٣١).أي أن أفعال العباد تكون متصفة بالسفه، والقبح ، إذا تجاوزت حدود الأوامر والنواهي التكليفية ، فالنهي عن السفه، هو العلة المؤثرة في كون الفعل سفيهاً، أو قبيحاً، فليس السفه أو القبح معنى زائدا على الأمر والنهي، وليس معنى ذاتيا في الفعل ثابتا فيه، من هنا ذهبت الاشاعرة إلى أن كل ما أمر به الشرع فهو حسن ، وما نهى عنه فهو قبيح . ولو ورد الشرع بخلاف ما يقضي به العقل، لكان ذلك منه حسنا، فلو أمر بالظلم ، والكذب، ونهى عن العدل والصدق، لحسن منه ذلك حيث لا معنى للحسن والقبح إلا ورود الشرع بذلك أمراً ونهياً، فالحسن عند الأشاعرة هو ما يوافق الغرض، والقبيح ما لا يوافق الغرض، ولما كان الله منزها عن الغرض، والعلة، والحاجة، فلا يتصور القبيح في حق الله تعالى(٣٢)؛ إذ لا غرض له. وعليه فالفعل الإلهي لا يخضع لقاعدة حسن الفعل وقبحه؛ لأن فعل الله لا يخضع لغرض أو يهدف إلى غاية، فالله قادر على أن يصبَّ على عباده أنواع العذاب ويبتليهم بضروب الآلام ولو فعل ذلك لكان منه عدلا ولم يكن قبيحا ولا ظالما، ولا يجب على الله العوض ، وإنما يثيب عباده بحكم الكرم والوعد لا بحكم الاستحقاق، واللزوم إذ لا يجب عليه فعل ولا يتصور منه ظلم....فالعقاب عند الاشاعرة ابتداءُ عدلٍ من الله تعالى لم يوجبه سببٌ متقدّمٌ من كفر و معصية، بل كان كفر الكافر بخذلانه، و حرمانه، و إضلاله، و أنّه لو عفا عن الكفّار جميعا و أدخلهم الجنّة كان ذلك لائقا برحمته غير منكر في حكمته، و لكنّا إنّما قطعنا بعذابهم على طريق التأبيد للخبر المجمع على عمومه.والثواب من الله تعالى ابتداءُ فضلٍ غير مستحقّ للمؤمن عليه بعمله، بل عمل المؤمن بالطاعة له ابتداء فضل منه و توفيق له، و إنّه لا يصحّ أن يستحقّ أحد على الله تعالى حقّا بعمله و من قبله بوجه إلّا ما أوجب الله تعالى للمؤمنين بفضله ابتداء، لا لسبب متقدّم. و على ذلك كان يجوز أن يتفضّل على من لم يعمل و لم يطع فيبلغ به ثواب المطيع و يزيده أيضا، و أن يتفضّل على أحدهما بأكثر ممّا يتفضّل على غيره(٣٣)فالعدل عند الأشاعرة، هو موافقة الفعل الإلهي لعلمه سبحانه، وقدرته، ومشيئته . ويترتب على نظرة الأشاعرة هذه إلى العدل، أنهم يعدون العدل الإلهي صفة من صفات الفعل الإلهي الصادر عن الوجود المطلق، والذات الإلهية المطلقة . والمقتصر على ذلك الوجود وتلك الذات، من دون نظر إلى تعلقه بإنسان بخصوصه، وبالتالي فالعدل عندهم ، ما أمر الله به، والقبيح ما نهى عنه، وليس هناك بالواقع من نقارنه به. وأن أفعال الله غير معللة بغاية أو غرض، وأنه خلق المخلوقات لا لعلة ولا لداع ولا باعث ، بل فعل كل ذلك لمحض المشيئة ومطلق الإرادة، والحكمة عندهم هي الفعل الذي يصدر من الفاعل على وفق علمه، وأفعال الله تعالى إنما تقع على حسب علمه ، وإذا حصلت على حسب علمه لم تكن جزافا ولا وقعت بالاتفاق (٣٤).قال الآمدي:" القاعدة الثانية: في نفي الغرض والمقصود من أفعال واجب الوجود في مذهب أهل الحق: أن الباري تعالى خلق العالم، وابدعه لا لغاية يستند الإبداع إليها، ولا لحكمة يتوقف الخلق عليه ، بل كل ما ابدعه من خير، أو شر ، ونفع، وضر ، لم يكن لغرض قاده إليه ولا لمقصود أوجب الفعل عليه، بل الخلق، و اللا الخلق له جائزان، وهما بالنسبة إليه سيان"(٣٥).والسبب في ذلك هو الهروب من تقييد فعل الله، وإرادته، وقدرته.

فالخير، والشر، كلاهما من الله، وأن الشر لا يخرج عن القضاء الأزلي ، فلو كانت القدرة الإلهية غير فاعلة للشر، وكان الشر خارجا عن مقدورها، لكان معنى هذا أنَّ معظم ما يقع في ملك الله، يكون خارجا عن إرادتهن وقدرته. قال الجويني :" لو كان الشر غير مراد لله– مع أن العالم طافح به– لكان ذلك تعجيزاً لإرادة الرب سبحانه عن نفوذ مراده في كونه"(٣٦).فمن أجل أن يحافظوا على كمال القدرة الإلهية وعموم المشيئة، ألغوا أثر قدرة الإنسان في أفعاله لأنهم رأوا أن وجود مؤثر آخر سوى قدرة الله يُعَدُّ عجزاً في القدرة، وهي مطلقة، وتحديداً للمشيئة ، وهي عامة، ولم يقتصر الأمر عندهم على المحافظة على قدرة الله بل تعداه الى علم الله عز وجل فقد ذهب الرازي الى التنافي بين علم الله ، وحرية الاختيار فقال :" إنه تعالى لما علم من الكافر أنه لا يؤمن ، كان صدور الإيمان منه يستلزم انقلاب علم الله جهلا"(٣٧). ويرى الرازي أنه لو اجتمع عقلاء العالم كافة وكان بعضهم لبعض ظهيرا ، لما استطاعوا التوفيق بين العلم الإلهي السابق، وبين اختيار الانسان، وحرية إرادته(٣٨). فذهبوا إلى أنَّ أفعال الإنسان مخلوقة لله سبحانه، بمعنى أنّ فعل الانسان ليس ناشئاً من إرادة الإنسان وقدرته، وليس للإنسان دور وتأثير في إيجاد الفعل ووقوعه ، سوى كونه محلًا له، فالقدرة الحادثة في الإنسان لا تؤثر في وقوع الفعل، إلا أنَّ الفعل يوجد من الله تعالى مقارنًا لحدوث القدرة فيه، وهذه المقارنة تسمى كسبًا. (٣٩)قال السيد الجرجاني: "أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله سبحانه وتعالى وحدها، وليس في قدرتهم تأثير فيها، بل الله سبحانه أجرى عادته أن يوجد في العبد قدرة واختيارًا، فإذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعل المقدور مقارنًا لهما، فيكون فعل العبد مخلوقًا لله إبداعًا وإحداثًا ومكسوبًا للعبد، والمراد بكسبه أياه مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلًا له، وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري" (٤٠).ووقع عندهم خلاف كبير في معنى الكسب حتى عدت نظرية الكسب من النظريات غير المفهومة. فهم الاشاعرة من القضاء الإرادة المطلقة والمشيئة العامة " لذلك قالوا كل ما قضاه الله على العباد أزلا حتم الوجود لا محيص للإنسان عنه ، فمعنى أن الله قضى المصيبة على العبد أنه أرادها أو شاءها، وليس أمر بها وشرعها ، ومعنى الرضى بقضاء الله أنه لا يعترض على الحكم السابق والقضاء الأزلي فيرضى بخلقه تعالى الذي هو قضاؤه الأشياء". قال الرازي: " أن افعال العباد بقضاء الله تعالى وقدره وأن الإنسان مضطر في اختياره وأنه ليس في الوجود إلا الجبر"(٤١).يقول الغزالي:" إن كل عبد يسير إلى فعله الذي قدر له أزلا، شاء أم أبى، والله تعالى خلق أسباب العذاب، وأسباب الثواب، وخلق لكل واحد منهما أهلا يسوقه إليه القدر المتفرع عن القضاء الجزم الأزلي، فخلق الجنة وخلق لها أهلا سخروا لأسبابها شاءوا أم أبوا، وخلق النار وخلق لها أهلا سخروا لأسبابها شاءوا أم أبوا "(٤٢).فالقاعدة الأساسية عند الأشاعرة لتبرير الشر (كل ما قضاه الله فقد أحبه؛ لأنه لا يقضي ما يكره، وما قضاه فلابد أن يريده، لأنه لا يقضي إلا ما يريد، فالمعصية ، والكفر ، وألوان الشرور، والمفاسد تقع بقضاء الله، فهي كلها محبوبة له لأنه لا يقضي إلا ما يحب). فهم أي الاشاعرة ربطوا بين الإرادة والخلق، فالإرادة عندهم صفة ذاتية لله تعالى وهي قديمة وليست محدثة ، فالله مريد بذاته(٤٣)، وقد تعلقت إرادته سبحانه بجميع الكائنات خيرها وشرها(٤٤) ، فكل مخلوق لا بد أن يكون مرادا لله ، ولا يصح القول بأن الإرادة تتعلق بصنف دون صنف، فكل ما وقع في الأرض من كفر، وفسوق، وآلام ، ومرض، لا بد أن يكون بإرادة الله لأنه خالق كل شيء، ويستحيل أن يخلق الله شيئا وهو لا يريده(٤٥).قال الاشعري:" إذا أوجب أنَّ الله سبحانه خالق لذلك (الكفر والمعاصي) فقد وجب أنه مريد له ؛ لأنه لا يجوز أن يخلق ما لا يريده"(٤٦). وربط الاشاعرة أيضا، بين العلم والإرادة ، فكل ما علم الله كونه، أراد كونه وإيجاده(٤٧)، كما ربطوا بين المحبة والإرادة ، فكل معاني المحبة والرضى والغضب ترجع إلى معنى الإرادة، وعليه فالكفر ، والمعاصي ، والشرور ، تقع بإرادة الله ؛ لأنه خالقها وهو يحبها ويرضى عنها لأنه لا يقع في ملكه ما يكره(٤٨)، وبرروا ذلك :" أن الظلم يتصور في حق من يتصرف في ملك غيره أو يكون مخالفا لمن هو فوقه وهذا لا يتصور في الله عز وجل(٤٩)". في كل ذلك انطلق الاشاعرة من المحافظة على كمال القدرة الإلهية وعموم المشيئة فألغوا أثر قدرة الإنسان في أفعاله لأنهم رأوا أن وجود مؤثر آخر سوى قدرة الله يعد عجزا في القدرة وهي مطلقة وتحديدا للمشيئة وهي عامة. من هنا قالوا إن الله خالق أفعال العباد والعبد كاسب لها.

المطلب الثالث : مشكلة الشر عند متكلمي الإمامية :

ذهب متكلموا الإمامية إلى القول بواقعية الشر وإن لم نلحظ في كتبهم تقسيما للشر إلا أنهم أجمعوا على تنزيه الله من فعل الشر، طبيعياً كان الشر أم أخلاقياً، وبنوا ذلك على مقدمات منها:

١ – قاعدة الحسن والقبح العقليين .

جعل متكلموا الإمامية البحث عن قاعدة الحسن و القبح مفتاحاً لباب العدل و بدءوا بها، قال مؤلف الياقوت:«القول في العدل، و الأفعال قد يستقلّ العقل بقبح بعضها دون بعض و بحسنه، كالظلم و الإنصاف و الكذب و الصدق، لأنّه معلوم، و



لا يستند إلى الشرع لاستقباح الجاهلية له. فلا بدّ من العقل».. [٥٠]وقال العلّامة الحلّي: «الأصل الذي يتفرّع عليه مسائل العدل، معرفة كونه تعالى حكيما لا يفعل القبيح و لا يخل بالواجب، فإذا أثبتوه بنوا عليها مسائل العدل من حسن التكليف و وجوب اللطف و غيرهما من المسائل » [٥١]. و هذا يبتنى على القول بأنّ الأفعال الصادرة عن كلّ فاعل مريد تتصف بالحسن و القبح بذاتها، و أنّ العقل يستقلّ بإدراكهما في الجملة، و هذا هو مفاد قاعدة التحسين و التقبيح العقليين، و على هذا: فمسألة العدل و الحكمة مبتنية على تلك القاعدة.

٢ – **أن أفعال الله معللة بالغايات** ، فكل فعل لا يفعل لغرض فأنه عبث والعبث قبيح، والله تعالى يستحيل منه فعل القبيح[٥٢]

الشر الأخلاقي:

عالج متكلموا الإمامية مشكلة الشر الصادر من الإنسان من خلال قولهم بحرية الإرادة الإنسانية،هذا القول المتفرع من قاعدة العدل و الحكمة،التي أسسوها.فالإنسان مختار في أفعاله التي تقع في مدار التكليف و يمدح عليها أو يذم، و يثاب عليها أو يعاقب. و ذلك لقبح تكليف من هو مجبور في الفعل أو الترك، و مؤاخذته عليه، وما ذهب متكلموا الإمامية إليه من القول بحرية الإرادة الإنسانية يختلف عما ذهبت إليه المعتزلة.فالإمامية ذهبت إلى القول بالأمر بين الأمرين، والتي تعني أن أفعالنا من جهة هي أفعالنا حقيقة، و نحن أسبابها الطبيعية و هي تحت قدرتنا و اختيارنا، و من جهة اخرى هي مقدورة لله تعالى و داخلة في سلطانه؛ لأنه هو مفيض الوجود و معطيه، فلم يجبرنا على أفعالنا حتى يكون قد ظلمنا في عقابنا على المعاصي؛ لأن لنا القدرة و الاختيار فيما نفعل، و لم يفوض إلينا خلق أفعالنا حتى يكون قد أخرجها عن سلطانه، بل له الخلق و الحكم و الأمر و هو قادر على كل شيء و محيط بالعباد[٥٣].قال الشيخ المفيد :" أن الله أقدر الخلق على أفعالهم و مكنهم من أعمالهم و حد لهم الحدود في ذلك و نهاهم عن القبائح بالزجر و التخويف و الوعد و الوعيد، فلم يكن بتمكينهم من الاعمال مجبرا لهم عليها، و لم يفوض الاعمال إليهم لمنعهم من أكثرها و وضع الحدود لهم فيها و أمرهم بحسنها و نهاهم عن قبيحها. فهذا هو الفصل بين الجبر و التفويض"[٥٤]. فهي نظرية تحافظ على حرية الإنسان، وعلى تأثير الله في أفعال عباده، فالعبد يقوم بكل فعل و ترك، باختيار و حرية، لكن بإقدار و تمكين منه سبحانه. فليس العبد في غنى عنه سبحانه في فعله و تركه فهو يعمل في ظل عناياته و توفيقاته.وفي الوقت نفسه لا يمس قضاء الله تعالى وقدره وسلطانه وعدله، كما يحافظ أيضاً على نسبة الفعل الصادر عن الإنسان إلى الله تعالى وإلى الإنسان أيضاً، بمعنى أنَّ الله تعالى أقدر الخلق على أعمالهم، و مكنَّهم من أفعالهم، فهم يملكون الاستطاعة، لكن هو المملك، ثم أمرهم بالخير، و نهاهم عن الشر، و وعدهم بالثواب على الأول، و العقاب على الثاني، فإذا فعل العبد الخير، و الطاعة، فيسند هذا الفعل إلى الله تعالى، لأن العبد فعله بالقدرة التي ملكها من خالقه، و لأنه قد رضي الله و أمره به، و ينسب أيضا إلى العبد لأنه قد اختار الخير مع قدرته على الشر. و أمّا إذا اختار فعل الشر و أتى به العبد فإنه و ان فعله بالقدرة من الله تعالى إلا أنه مع ذلك لا ينسب الشر إلى الله، بل هو مستند إلى العبد وحده و لله الحجة عليه، حيث أنه لم يرض بفعل الشر، بل نهاه عنه، فالخير من الله تعالى لرضاه به و أقدار العبد عليه، حيث اقدره على الخير و لله الحجة لو فعل العبد الشر، لعدم الرضى. و إنما أعطاه القدرة على المعصية و الشر مع عدم الرضى بهما حذرا من الإلجاء، فإن المعصية إذا لم تكن مقدورة للعبد ، وكانت الطاعة تصدر منه رغما عنه لما استحق مدحا و لا ثوابا، فإن الفضل يظهر بالامتحان، فلا جبر على المعصية لأن الله كما اقدره عليها فقد أقدره على الطاعة و ترك العصيان، و لا تفويض لأنه تعالى لم يترك الأمر إلى مشيئة العبد و اختياره، حيث نهاه عن الشر و زجره عنه. [٥٥]وأفادوا من بعض الآيات الكريمة كقوله تعالى:﴿ مَّآ أَصَابَكَ مِنۡ حَسَنَةٖ فَمِنَ ٱللَّهِۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٖ فَمِن نَّفۡسِكَۚ ﴾[٥٦] ، فلو لم تكن هناك صلة بين الخالق، وفعل العبد، لما صح معنى نسبة الحسنة الصادرة من العبد إلى الله عز وجل . وهذا معنى الأمر بين الأمرين الذي ورد عن الإمام الصادق عليه السلام: "لا جبر ولا تفويض ولكن أمرٌ بين أمرين"[٥٧].وقد جاء عن الإمام الرضا عليه السلام في تفسير ذلك وقد سمع في مجلسه كلاماً حول الجبر والتفويض فقال: "إنّ الله عزّ وجل لم يطع بإكراه، ولم يعصَ بغلبة، ولم يُهمِل العباد في ملكه، وهو المالك لما ملّكهم، والقادر على ما أقدرهم عليه، فإن ائتمر العباد بطاعته لم يكن الله عنها صاداً، ولا منها مانعاً، وإن ائتمروا بمعصية فشاء أن يحول بينهم وبين ذلك فعل، وإن لم يَحُل وفعلوه فليس هو الذي أدخلهم فيه".[٥٨]

الشر الطبيعي:

أما ما يتعلق بالشر الطبيعي :فقد فسره متكلموا الإمامية بالآلام و المصائب الواقعة على المكلّفين، وقسموها الى قسمين: ابتدائية ، و استحقاقية. وقالوا بنظرية العوض–(وهو نفع مستحق خال عن تعظيم وإجلال[٥٩])_ بالقسم الأول(الابتدائي)، وبنظرية العقاب بالقسم الثاني(الاستحقاقي). ففي القسم الأول–الألم الابتدائي– ذهبوا الى كونه(أي الألم) لطفاً ويوجب العوض.





قال الشـيخ المفيد:" والله تعالى عدل كريم جواد متفضـل رحيم، قد ضـمن الجزاء على الاعمال ، والعوض على المبتدئ من الآلام"(٦٠) بشرط أن يشتمل على مصلحة ما للمتألم أو لغيره، وأن يكون في مقابلته عوض للمتألم يزيد عن الألم(٦١)، وذكروا وجوه يستحق بها العوض على الله تعالى منها: انزال الآلام بالعبد كالمرض وغيره، وتفويت المنافع وانزال المضـار ، كإماتة الابناء وهلاك المال، وانزال الغموم بأن يفعل الله تعالى أسباب الغم، ولا يقف الأمر عند الانسان بل يتعداه الى الحيوانات وإيلامها عند الذبح، والإنتصاف للمظلوم من الظالم وعدوه واجبا عقلا ؛ لأنه هو المدبر لعباده، وذكروا أن العوض الواجب على الله تعالى يجب أن يكون زائدا عن الألم الحاصل بفعله أو أمره أو باباحته أو بتمكينه لغير العاقل زيادة تنتهي إلى حد الرضـا من كل عاقل بذلك العوض في مقابلة ذلك الألم لو فعل به؛ لأنه لو ذلك لزم الظلم، أما مع هذا العوض فأنه يصير كأنه لم يفعل(٦٢). وفي القسم الثاني– الاستحقاقي– ذهبوا الى كونه عقاباً ، قال الشيخ المفيد:" إن إيلام الكافر لا يستحق عليه عوضا لأنه لا يقع إلا عقابا له"(٦٣) يقول أبو الصلاح الحلبي:«و الوجه الذي يصحّ منه تعالى الإيلام، أن يكون مستحقا أو لطفا».(٦٤) و قال الفاضل المقداد: «العوض إمّا مستحقّ عليه تعالى، فيجب عليه إيصاله إلى مستحقّه و إلّا لكان ظالما، تعالى الله عنه، و العلم بذلك ضـروري، و إمّا مسـتحقّ على العبد، فيجب عليه تعالى الانتصـاف للمظلوم من الظالم، لأنّه لمّا مكّنه من الظلم بإعطاء القدرة و لم يمنعه بالجبر، وجب عليه الانتصاف».(٦٥)و تدلّ على الانتصاف ، قوله تعالى: ﴿إِنَّا مِنَ ٱلۡمُجۡرِمِينَ مُنتَقِمُونَ ﴾(٦٦) .

﴿يَوۡمَ نَبۡطِشُ ٱلۡبَطۡشَةَ ٱلۡكُبۡرَىٰٓ إِنَّا مُنتَقِمُونَ١٦ ﴾(٦٧) .وبينوا أنّ الألم قد يقبح و لا يصـدر عن الله سبحانه و قد يحسن فيصـدر عنّا و عنه [١]تعالى، ووجه حسنه أمور:

أ. أن يكون مستحقا.

ب. أن يكون فيه نفع يوفى عليه.

ج. أن يكون فيه دفع ضرر أعظم منه.

د. أن يكون على مجرى العادة.

هـ. أن يكون على سبيل الدفع عن النفس.

و إلى تلك الجهات أشار المحقّق الطوسي بقوله: «بعض الألم قبيح يصدر منّا خاصة، و بعضه حسن يصدر منه تعالى و منّا، و حسنه إمّا لاستحقاقه، أو لاشتماله على النفع و دفع الضرر الزائدين أو لكونه عاديا، أو على وجه الدفع».(٦٨)فإذا اختصّ الألم بوجه من هذه الوجوه حسـن و لم يكن ظلما، و إذا تعرّى عن جميعها كان ظلما، و كما يقبح الألم لكونه ظلما، فقد يقبح لكونه عبثا، أو مفسـدة.و قال أبو إسحاق النوبختي: "و يقبح الألم في الشاهد لأنّه عبث و هو أن يفعل لغرض ممكن الوصول من دونه، لأنه ظلم و هو ما لا نفع فيه، و لا يستحقّ، و لا يشارف الاستحقاق، و يدخل في النفع دفع الضرر، و لأنّه مفسدة، و يحسن عند عرائه من هذه الوجوه، ولا يقبح الألم لمجرد الضرر، كالمستحق، ولا يسمى ضررا إلا عند الاستحقاق والظن في النفع قائم مقام العلم "(٦٩).

الخاتمة:

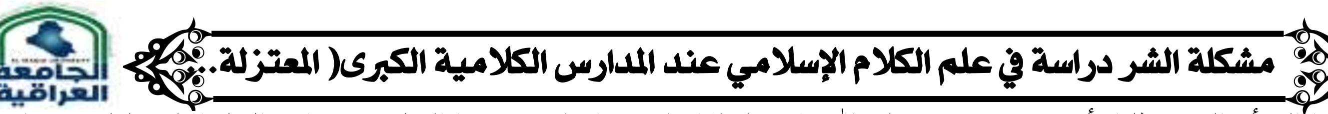
أولا: أثرى المتكلمون الأوئل الكثير من المسائل الكلامية ذات العلاقة بالبعد الأخلاقي والاجتماعي ، وإن لم يتناولوها بشكل مستقل ، إلا أنهم تناولها في ثنايا بحوث متعددة،كمسألة الشر ، فاننا نجدها قد بحثت في مباحث متعددة ، في بحث الصفات الإلهية ، وبحث العدل الإلهي، وبحث المعاد تحت عنوانات ، العلم الإلهي ، والقدرة الإلهية، وحرية الإرادة الإنسانية ، والقضاء والقدر ، ومسألة العوض، وغيرها من المسائل ذات الصلة بالمشكلة.

ثانيا: غلب على المعتزلة النزعة العقلية، ونجحوا في جانب ، واخفقوا في جوانب عدة، فقد عالجوا مشكلة الشر الأخلاقي ، وأخفقوا في مشكلة الشر الطبيعي، إذ عدَّوا الشر الطبيعي أمراً مجازياً، وهذا لا يكفي لرفع المشكلة، ولا يغير من الواقع شيئاً، فالشر أمرٌ محسوس، لا بد من إعطاء إجابة تتناسب مع نوع المشكلة هذه. دافع المعتزلة عن العدل الإلهي وجعلوا الحسن والقبح في الأشياء معياراً للأعمال البشرية ، كذلك هو معياراً ومقياساً لأفعال الله سبحانه ، لكنهم أخفقهم في بحث الصفات الإلهية، والقول بتحديد الصفات لا سيما صفة القدرة الإلهية.

ثالثاً: مثلت الأشاعرة الطرف المضاد للفكر الإعتزالي ، وحاولوا الدفاع عن الذات الإلهية ، وعن الصفات الإلهية، فقالوا بعموم قدرة الله وعلمه سبحانه، إلا أنهم أخفقوا في مسألة الإرادة الإنسانية، وذهبوا في ذلك إلى نظرية الكسب التي هي أقرب للجبر ، إن لم تكن الجبر بعينه،

---

[١]



وذهبوا إلى أن الشر مطلقا أمر وجودي ، من خلق الله، ولا دخل للإنسان في إيجاده، وفسروا العدل، هو موافقة الفعل الإلهي لعلمه سبحانه، وقدرته، ومشيئته .

رابعاً: يمكن القول أن متكلمي الإمامية المتقدمون لقربهم الزمني من أئمة أهل البيت(عليهم السلام) جاءت رؤيتهم متوازنة، فهم وإن كانوا يتفقون مع المعتزلة في الكثير من مسائل العدل الإلهي، لكن ما نلحظه عند الإمامية ، أنهم وإن اشتركوا مع المعتزلة بالقول بحرية الإرادة الإنسانية ، إلا أنَّ هناك بون شاسع بين القولين، فالقول بالإرادة الإنسانية لا يعني أن الله لا يتدخل في مراد الإنسان ، كما لا يعني استغناء الإنسان عن ربه في كل لحظة وآن، لذا تُعَدُّ محاولة الإمامية في حرية الإرادة الإنسانية معالجة حقيقة لمشكل الشر الأخلاقي ، من دون أن تقلل من عموم قدرة الله وعلمه سبحانه. أما ما يتعلق بالشر الطبيعي فقد عولجت تلك المشكلة على أساس الإستحقاق وفق القول بالعوض والعقوبة.

الهوامش

---

[1]() المعتزلة فرقة كلامية، نشأت في نهاية القرن الأول الهجري وبداية القرن الثاني الهجري، على يد واصل بن عطاء ، وأبي عمرو بن عبيد ، ينظر : سبحاني، جعفر، الملل والنحل ،مؤسسة الإمام الصادق، قم ، ١٤٢٧هـ، ج٣؛ جار الله ، زهدي ، المعتزلة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ، ط٦، ١٩٩٠.

[2]() صبحي، أحمد محمود، الفلسفة الاخلاقية في الفكر الاسلامي، دار النهضة العربية ، بيروت، ط٣، ١٩٩٢م، ص ٤٥

[3]() الخياط، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان، الانتصار، دار بيبليون، بيروت، ٢٠٠٨م، ص١٢٧.

[4]() ابن الملطي، أبو الحسين محمد بن أحمد بن عبد الرحمن، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، ١٤٢٨هـ، ص ٤٥

[5]() محمد السيد الجليند، قضية الخير والشر لدى مفكري الاسلام، دار قباء الحديثة، القاهرة، ط٦، ٢٠٠٦م ، ص ٨٥

(٦) ينظر: مطهري ، مرتضى، العدل الإلهي، ترجمة عبد المنعم الخاقاني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ، ط٥، ١٤١٦هـ، ص٢١-٢٢

[7]() ينظر: قضية الخير والشر، ٨٢- ٨٣

[8]() عبد الجبار المعتزلي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠١٢ ، ج٥، ٤٨، ١٧٤، ١٧٦

[9]() محمد صالح محمد السيد، الخير والشر عند القاضي عبد الجبار ، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨، ص ٤٥

[10]() ينظر: المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج١٤، ص ٥٥

[11]() المصدر نفسه، ج١٤، ص ٥٦

[12]() القاضي عبد الجبار ، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ١٧٩

[13]() المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج٨، ص ٢٥

[14]() القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠١، ص٢١٧

[15]() المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج٨، ص ٢٥

[16]() سورة غافر، آية ١٧

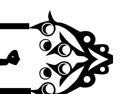
[17]() سورة النحل ، آية ١١٨

[18]() سورة الاعراف ، آية ٢٨

[19]() سورة الزمر ، آية ٧

[20]() سورة النساء، آية ٧٩

[21]() ينظر: الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، الاربعين في اصول الدين، دار الجيل، بيروت، ٢٠٠٤، ص ٢٣٥ ؛ ينظر شرح الأصول الخمسة، ص ٢٩٢



[22]() ينظر: الجليند، محمد السيد، قضية الخير والشر لدى مفكري الإسلام، دار قباء الحديثة، القاهرة، ط٦، ٢٠٠٦، ص ١٢٠. ينظر : المغني ، ج٦ ق٢، ٨٧

[23]() ينظر: المغني، ح٨ ، ص ٢٩٣

[24]() ينظر: الأشعري، أبو الحسن علي بن اسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٩٠م، ج١، ٣١٢.

([25]) الخياط، ، الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، ، ص ٨٥

[26]() المغني، ج١٣، ص ٢١٤

[27]() عبد الجبار المعتزلي ، المغني في أبواب التوحيد والعدل ، ج ١٣، ص٣٣٩.

[28]() ينظر: شرح الأصول الخمسة، ص ٣٤٠

[29]() الاشاعرة فرقة كلامية نشأت في بدايات القرن الرابع الهجري على يد ابو الحسن علي بن اسماعيل الاشعري (ت ٣٢٤هـ) . الذي قضى شطرا كبيرا عند المعتزلة حتى ألف في نصرتهم ، ثم في أواخر حياته خرج من الإعتزال وتبرئ منهم ، وألف كتبا في نقض مذهب الإعتزال ، وكانت آراؤه مضادة تماما لآراء المعتزلة . تطورت الاشاعرة بعده وباتت اليوم تمثل طيفا واسعا من المسلمين. ينظر، سبحاني، جعفر ، الملل والنحل، ج٢

[30]() ينظر: قضية الخير والشر ، ص ٨٩

[31]() الاشعري، ابو الحسن علي بن اسماعيل، الإبانة عن أصول الديانة، تعليق حسن بن علي السقاف، دار الامام النووي، بيروت، ط٢، ٢٠٠٧، ص ٢٢٤.

[32]() ينظر: الشهرستاني ابو الفتح محمد بن عبد الكريم، نهاية الإقدام في علم الكلام، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٤م، ص ٢٠٨

[33]() ينظر: المواقف، ج٣، ص ٤٩٤

[34]() ينظر: نهاية الإقدام في علم الكلام، ص ٢٢٤

[35]() الآمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد، غاية المرام في علم الكلام، دار الكتب العلمية ، بيروت، ١٤٢٤هـ، ص ١٩٦

[36]() قضية الخير والشر لدى مفكري الاسلام، ص٣٦٢

[37]() الرازي ، فخر الدين محمد بن عمر ، المطالب العالية من العلم الإلهي، دار الكتب العلمية، بيروت، ج٩، ٣٠

[38]() ينظر: الإيجي، عضد الدين عبدالرحمن ابن احمد ، المواقف ، دار الجيل، بيروت ، ١٩٩٧م ، ج٣، ص ٢٢٣

(٣٩) ينظر: الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل ، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ، دار الكتب العلمية ، بيروت،١٤٢١-٢٠٠٠م، ص٤٥

(٤٠) الإيجي، المواقف ، ج٣، ص ٢١٤.

[41]() الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، المباحث المشرقية، ذوي القربى، قم ، ١٤٢٨هـ، ج٢، ص ٥٤٤

[42]() ينظر: الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، مؤسسة المختار، القاهرة، ٢٠٠٤م، ج٤، ص٢٣١؛ ج٢، ص ٥٤٤

[43]() الشهرستاني ، نهاية الإقدام، ص ١٣٦

[44]() ينظر: السبحاني، جعفر، الملل والنحل ، ج٢ ، ٢٧٢

[45]() ينظر: المواقف ، ج٣، ص ٢٥٤

[46]() الاشعري، علي بن اسماعيل، الإبانه، ص ٢٢١

[47]() ينظر: المواقف ، ج٣، ص ٢٢٤

[48]()ينظر: البغدادي أبو منصور عبد القاهر بن طاهر، الفرق بين الفرق، تحقيق ، محمد محي الدين، دار الطلائع، القاهرة، بلا، ص ٢٥٢؛ البغدادي أبو منصور عبد القاهر بن طاهر، أصول الدين، تحقيق، أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت ، ٢٠٠٢م، ، ص ١٦٤.

[49]() ينظر: احياء علوم الدين، ج١ ، ص ١٥١

[٥٠] () النوبختي، ابو اسحاق ابراهيم بن نوبخت، الياقوت في علم الكلام، مكتبة المرعشي، قم، ط٢، ١٤٢٨هـ، ص ٤٥

[٥١] () المطهر الحلي، الحسن بن يوسف، أنوار الملكوت في شرح الياقوت، المجة البيضاء ، بيروت، ص ١٠٥

[٥٢] () العلامة الحلي ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ، ط٧، ١٤١٧هـ، ص٤٢٢

[٥٣] () المظفر، محمد رضا، عقائد الإمامية، تحقيق محمد جواد الطريحي، مؤسسة الإمام علي، قم، ١٤٧١هـ، ص٢٧٠

[٥٤] () المفيد، أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان، تصحيح اعتقادات الإمامية، دار المفيد، قم ، ١٤٣١هـ، ص٤٧

[٥٥] () ينظر: مغنية محمد جواد، الشيعة في الميزان، دار التعارف بيروت، ط٤ ، ١٩٧٩، ص٢٧٤

[٥٦] ()سورة النساء، آية ٧٩

[٥٧] ()الأصول من الكافي، ج١، باب الجبر والقدر، ص ١٧٩

[٥٨] ()الطبرسي، الاحتجاج، ج٢ ، ص١٩٨

[٥٩] () العلامة الحلي، جمال الدين الحسن بن يوسف ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ، ط٧، ١٤١٧هـ، ص٤٥٢

[٦٠] () المفيد ، ابو عبدالله محمد بن محمد النعمان العكبري البغدادي ، تصحيح اعتقادات الإمامية، الهدى ، قم، ١٤٣١هـ، ص ١٠٣

[٦١] () الحلي، جمال الدين الحسن بن يوسف، نهج الحق وكشف الصدق، دار الهجرة ، قم ، ١٤١٤هـ، ١٣٧

[٦٢] () ينظر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص٤٥٣-٤٦٠

[٦٣] () المفيد ، ابو عبدالله محمد بن محمد النعمان العكبري البغدادي،أوائل المقالات، الهدى، قم ، ١٤٣١هـ، ص ١٠٩

[٦٤] () الحلبي، ابو الصلاح تقي بن نجم، تقريب المعارف، المحقق،١٤١٧هـ، ١٣٤

[٦٥] () السيوري ، جمال الدين مقداد بن عبدالله، ارشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، تحقيق مهدي الرجائي ، منشورات مكتبة المرعشي النجفي، بلا، ص٢٨٥

[٦٦] () سورة السجدة ، آية ٢٢

[٦٧] () سورة الدخان، آية ١٦

[٦٨] () كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ٤٤٩

[٦٩] () أبو اسحاق ابراهيم بن نوبخت ، الياقوت في علم الكلام ، تحقيق علي اكبر ضيائي، مكتبة المرعشي النجفي، قم، ط ٢، ١٤٢٨هـ، ص٤٧

المصادر

القرآن الكريم

١. ابن الملطي ، ابو الحسين محمد بن أحمد بن عبد الرحمن، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، ١٤٢٨هـ.

٢. الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل ، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ، دار الكتب العلمية ، بيروت،١٤٢١-٢٠٠٠م.

٣. الاشعري، ابو الحسن علي بن اسماعيل، الإبانة عن أصول الديانة، تعليق حسن بن علي السقاف، دار الامام النووي، بيروت، ط٢، ٢٠٠٧.

٤. الأشعري، أبو الحسن علي بن اسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٩٠م.

٥. الآمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد، غاية المرام في علم الكلام، دار الكتب العلمية ، بيروت، ١٤٢٤هـ.

٦. الإيجي، عضد الدين عبدالرحمن ابن احمد ، المواقف ، دار الجيل، بيروت ، ١٩٩٧م .

٧. البغدادي ، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر، الفرق بين الفرق، تحقيق ، محمد محي الدين، دار الطلائع، القاهرة، بلا.

٨. البغدادي أبو منصور عبد القاهر بن طاهر، أصول الدين، تحقيق، أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت ، ٢٠٠٢م.
٩. جار الله ، زهدي ، المعتزلة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ، ط٦، ١٩٩٠.
١٠. الحلبي، ابو الصلاح تقي بن نجم، تقريب المعارف، المحقق،١٤١٧هـ.
١١. الحلي، جمال الدين الحسن بن يوسف، نهج الحق وكشف الصدق، دار الهجرة،قم،١٤١٤هـ .
١٢. الخياط، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان، الإنتصار، دار بيبليون، بيروت، ٢٠٠٨م.
١٣. الرازي ، فخر الدين محمد بن عمر ، المطالب العالية من العلم الإلهي، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٤. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، الاربعين في اصول الدين، دار الجيل، بيروت، ٢٠٠٤.
١٥. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، المباحث المشرقية، ذوي القربى، قم ، ١٤٢٨هـ.
١٦. سبحاني، جعفر، الملل والنحل ،مؤسسة الإمام الصادق، قم ، ١٤٢٧هـ.
١٧. السيوري ، جمال الدين مقداد بن عبدالله، ارشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، تحقيق مهدي الرجائي ، منشورات مكتبة المرعشي النجفي، بلا.
١٨. الشهرستاني ابو الفتح محمد بن عبد الكريم، نهاية الإقدام في علم الكلام، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٤م.
١٩. صبحي، أحمد محمود، الفلسفة الاخلاقية في الفكر الاسلامي، دار النهضة العربية ، بيروت، ط٣، ١٩٩٢م.
٢٠. عبد الجبار المعتزلي،المغني في أبواب التوحيد والعدل، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠١٢
٢١. العلامة الحلي ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ، ط٧، ١٤١٧هـ.
٢٢. العلامة الحلي، جمال الدين الحسن بن يوسف ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ، ط٧، ١٤١٧هـ.
٢٣. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، مؤسسة المختار، القاهرة، ٢٠٠٤م.
٢٤. القاضي عبد الجبار ، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق: فؤاد السيد، تونس.
٢٥. القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠١.
٢٦. محمد السيد الجلنيد، قضية الخير والشر لدى مفكري الاسلام، دار قباء الحديثة، القاهرة، ط٦،٢٠٠٦م .
٢٧. محمد صالح محمد السيد، الخير والشر عند القاضي عبد الجبار ، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨.
٢٨. المطهر الحلي، الحسن بن يوسف، أنوار الملكوت في شرح الياقوت، المحجة البيضاء ، بيروت.
٢٩. مطهري ، مرتضى، العدل الإلهي، ترجمة عبد المنعم الخاقاني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ، ط٥، ١٤١٦هـ
٣٠. المظفر، محمد رضا، عقائد الإمامية، تحقيق محمد جواد الطريحي، مؤسسة الإمام علي، قم، ١٤٧١هـ٠
٣١. مغنية محمد جواد، الشيعة في الميزان، دار التعارف بيروت، ط٤ ، ١٩٧٩.
٣٢. المفيد ، ابو عبدالله محمد بن محمد النعمان العكبري البغدادي ، تصحيح اعتقادات الإمامية، الهدى ، قم، ١٤٣١هـ.
٣٣. المفيد ، ابو عبدالله محمد بن محمد النعمان العكبري البغدادي، أوائل المقالات، الهدى، قم ، ١٤٣١هـ.
٣٤. المفيد، أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان، العكبري البغدادي، تصحيح اعتقادات الإمامية، دار المفيد، قم ، ١٤٣١هـ.
٣٥. النوبختي ، أبو اسحاق ابراهيم بن نوبخت، الياقوت في علم الكلام ، تحقيق علي اكبر ضيائي، مكتبة المرعشي النجفي، قم، ط ٢، ١٤٢٨هـ.
٣٦. النوبختي، ابو اسحاق ابراهيم بن نوبخت، الياقوت في علم الكلام، مكتبة المرعشي، قم، ط٢، ١٤٢٨هـ.